

Razón y Palabra
ISSN: 1605-4806
octavio.islas@uhemisferios.edu.ec
Universidad de los Hemisferios
Ecuador

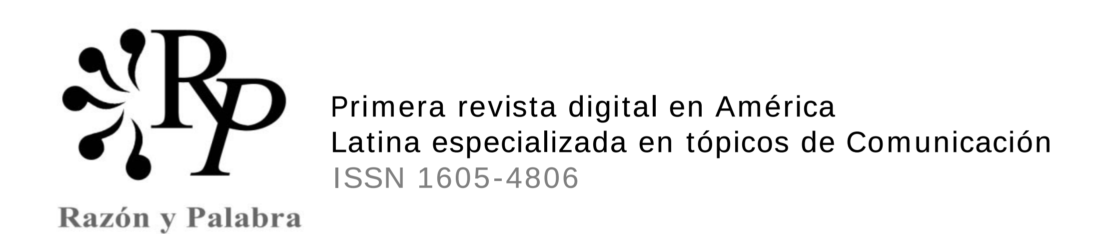
Graupera Sanz, Marta
EL FEDRO DE PLATÓN COMO TEORÍA DE LA COMUNICACIÓN
Razón y Palabra, núm. 64, septiembre-octubre, 2008, pp. 1-37
Universidad de los Hemisferios
Quito, Ecuador

Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199520727008


Cómo citar el artículo
Número completo
Más información del artículo
Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Primera revista digital en América
Latina especializada en tópicos de Comunicación
ISSN 1605-4806

EL *FEDRO* DE PLATÓN COMO TEORÍA DE LA COMUNICACIÓN

Autora: Marta Graupera Sanz

Breve semblanza del autor: Licenciada en Filosofía y Especialista Universitaria en Internet. Ha recibido premios literarios y ha traducido libros del inglés al español. Ha escrito diversos artículos sobre filosofía y literatura, música, comunicación, tecnología y cultura. Miembro de la red de investigación en teoría de la comunicación REDECOM desde 2008. http://es.geocties.com/tramage/index.html
Dirección electrónica: tramage@yahoo.es

Resumen: Se propone la lectura del Fedro de Platón como un todo combinando los temas del *éros* y la retórica, viendo en la retórica ampliada que el texto propone en la segunda parte el reconocimiento de la dimensión erótica del hablar y el escribir. Esa dimensión se dilucida en la primera parte del diálogo, que es un viaje de la concepción tradicional del amor griega a una *concepción ampliada del amor*. Aquí se considera el *Fedro* como teoría de la comunicación, la primera teoría de la comunicación conservada.

Palabras clave: *Fedro* de Platón, erótica, alma tripartita semoviente, retórica, teoría de la comunicación

El *Fedro* de Platón como teoría de la comunicación

Marta Graupera Sanz

1. Introducción

Las obras de Platón, balsa de tantas gentes, hablas y decires a compartir[1] embarcan una plétora de divergencias enriquecedoramente junto con

inolvidables momentos de convergencia comunicativa. El “maestro de los que escuchan” es un escritor desconocido como tal pues muy de pasada, hasta fecha reciente con contadas excepciones, se le han dedicado al filósofo-poeta escasas palabras de insípido rigor para pasar al “contenido” filosófico de su obra descuidando, muchas veces, la anonimidad de sus escritos en los cuales no cabe presuponer que ningún personaje es su vocero.

El *Fedro* fue escrito en torno al año 370 a. C. después de los libros II a X de la *República* según la mayoría de los estudiosos. Por más que Sócrates dé vacaciones a los mitologemas al comienzo del texto pues no tienen relación con el saber de sí, en el *Fedro* se encuentran tres: el de la yunta alada y el auriga, el de las cigarras y la historia de Theuth y Thamus.

Formalmente suelen distinguirse dos partes: 1) hasta el final del segundo discurso de Sócrates (257b) que contiene tres monólogos que versan sobre el amor (el de Lisias leído por Fedro y los dos improvisados por Sócrates); 2) conversación sobre la retórica, a partir de 259d, que concluye con el monólogo del mito de Theuth y Thamus y su discusión. Tiene el *Fedro* por epílogo una oración de Sócrates a Pan y unas palabras para Isócrates.

El *Fedro* es un diálogo que presenta una enorme dificultad para deslindar en él un propósito o un tema. ¿El asunto central es la vida de los amantes filosóficos, como entiende Ferrari[2]? ¿Es, como profesa ser un momento, una discusión sobre los principios para hacer de la retórica una técnica? ¿No pretendería aquí el fundador de la Academia, descartando (Lisias) o anexionándose (Isócrates) competidores, convertir a los jóvenes a su filosofía? ¿O es Eros el asunto? ¿O se trata del alma? De ser así, hay que tener en cuenta que el tema se vincula a la elección de un modo de vida correcto por parte de cada persona concreta. ¿O de la dialéctica? De ser el caso, surge la pregunta siguiente: ¿entendida la dialéctica como el arte erótico de la conversación o como el método de división y reunión? ¿O se intenta tender un puente, como señala Grube[3], entre lo mortal-visible y lo inmortal-divino-invisible? ¿Y si es “el primer tratado sobre la comunicación”[4]? Desde luego, el *Fedro* no es un “tratado”. ¿Era “el prospecto educativo de la Academia”[5]? ¿O el tema unificador es el autoconocimiento[6]? ¿Y si se trata precisamente de que no se puede deslindar ningún tema? En otro lugar desarrollaré la trabazón de todos los temas apuntados, y alguno más, que no se aprecia sin atender a la dinámica del diálogo marco.

2. Propuesta de lectura del *Fedro* como teoría de la comunicación

La lectura aquí propuesta de este texto de Platón exige atender constantemente al diálogo marco entre Fedro y Sócrates y pondera la inclusión del mito de las cigarras como dramática, estructural y temáticamente decisiva, como aviso de un segundo comienzo. El *Fedro* no se atiene en absoluto al paradigma unilineal y progresivo formulado en el capítulo VII de la *Poética* de Aristóteles (un todo es aquello que tiene un principio, un medio y un fin). El *Fedro* tiene dos comienzos, atemperado el segundo por el mito de las cigarras, y se discute su término. La exigencia platónica de situar al alma en el todo conlleva el rechazo del paradigma de la unilinealidad y el acercamiento al paradigma de la simultaneidad[7].

La concepción que Platón alcanzó del alma y el lugar que la dialéctica ocupa en su filosofía, han sido objeto de estudios numerosos. El papel de *éros* ha sido tan descuidado como los dos primeros discursos de la primera parte de la obra. En ese descuido destaca el desapego de algunos sectores filosóficos hacia determinados usos del *logos* (palabra, razón). La crítica platónica de la retórica sofista sí merece algo más de detenimiento en casi todos los manuales sobre el discípulo de Sócrates que no reparan, sin embargo, en la modificación de la retórica propuesta en el *Fedro*. Actualmente, para unos la retórica es un modo distintivo de comunicación, ya admirable ya deplorable. Para Platón y la nueva retórica, tan pronto como una persona se dirige a otra hay retórica. Ahora abordaré la teoría de la comunicación[8] que brinda esta obra, notable por la complejidad temática, estructural y dramática.

Quien esto escribe piensa que la mejor vía de aproximación a este complejo diálogo puede surgir si se combinan los dos últimos temas espigados en el párrafo anterior: *éros* y retórica, viendo en *la retórica ampliada* que el *Fedro* propone en la segunda parte el *reconocimiento de la dimensión erótica del hablar y el escribir.* Esa dimensión se dilucida en la primera parte, que es un viaje de la concepción tradicional del amor griega a una *concepción ampliada del amor*[9]. Según esto, aquí se propone la lectura del *Fedro* como teoría de la comunicación, la primera teoría de la comunicación[10] conservada.

3. La toma de contacto intelectual y las dos epideixis

La toma de contacto intelectual es esencial para el desarrollo de un diálogo o para la argumentación ante un auditorio[11]. La conversación peripatética que inaugura el *Fedro* está llena de referencias a su propio establecimiento: a la situación de generación de contacto intelectual y a sus alrededores, el paisaje fluvial en el que Sócrates y Fedro hablan y pasean fuera de las murallas de Atenas. La ciudad aparece pronto a través de "lo que se cuenta" de Bóreas y Oritia (229b-230a)[12], que se da por sucedido dos o tres estadios más allá, y por las estatuas y figuras del probable santuario de ninfas o de Aqueloo.

Esta obra cuida el momento de toma de contacto intelectual en el cual Sócrates, "el que no se sabe todavía"[13] (229d) y quizás "una fiera más enrevesada e hinchada que Tifón" (230a), y Fedro, a quien le parece "un hombre rarísimo", dan cuenta de su reconocimiento mutuo como *filólogos* así como de la situación conversacional. Ambos manifiestan tener tiempo. Se nota su acuerdo en seguir hablando y la apreciación recíproca de la orientación espacial peculiar de cada uno en la que intervienen todos los sentidos con excepción del gusto.

El *Fedro* está escrito en estilo directo. Sólo accedemos al entorno físico desde el que hablan Sócrates y Fedro y a la modulación de su trasfondo intencional, el momento de toma de contacto intelectual, a través de sus comentarios sobre el paraje y por lo que hacen con esas palabras iniciales. Lo particularmente llamativo del diálogo es que el ambiente conversacional, físico[14] y humano, pasa a primer plano. La toma de contacto se establece, naturalmente, al comienzo del diálogo pero ulteriormente se atiende sostenidamente a la adaptación de los conversadores al curso de su diálogo y entre sí[15] y, además, Sócrates ofrece una reflexión sobre los comienzos de la argumentación, al inicio del primer discurso que pronuncia, atribuido a Fedro por ser su "causa".

Lisias y Sócrates en el *Fedro* hacen epideixis sobre un tema dudoso. Lo habitual es hacer este tipo de discursos, que ofrecen un elogio o una censura, sobre temas no dudosos y de los que no se extrae ninguna consecuencia práctica. Esta clase de discursos fue despreciada un tiempo por los teóricos que arguían que, en ellos, se consideraba al oyente como mero espectador y veían como su única finalidad la apreciación favorable del público, la revalorización del orador. Perelman y Olbrechts-Tyteca, que piensan que toda argumentación sólo se concibe en función de la acción que prepara y determina, los consideran "una parte esencial del arte de persuadir". La intensidad de la adhesión que persiguen

no se limita a la producción de resultados puramente intelectuales sino a la toma de una decisión “por decirlo asi, a medio camino, entre la disposición y la acción misma, entre la pura especulación y la acción eficaz”[16]**.** En la demostración epidíctica se emplean todos los recursos del arte literario, corriendo el peligro de caer en la declamación, de convertirse en retórica en el sentido habitual y peyorativo de la palabra, y “el orador se convierte en educador”[17] persiguiendo menos un cambio en las creencias que “una argumentación de la adhesión a lo que ya está admitido”[18]. La parodia de este tipo de discurso en el *Fedro* permitirá un cambio en la disposición de cada quien hacia el amor y la retórica ofreciendo una concepción innovadora y ampliada de ambos.

El discurso de Lisias se limita a manipular, muy hábilmente, lugares comunes de la concepción del amor griega para la que ‘enamorarse’ y ‘enloquecer’ son sinónimos. El amor es un tema discutible (236c-d) en la Atenas anerótica: se le dedican discursos vituperadores y encomiásticos. El texto de Lisias leído por Fedro condena al amor por su ambivalencia misma. El no enamorado lisíaco quiere dirigir la atención a uno solo de sus aspectos: que es insidiosamente plural, que cada rasgo bueno suyo tiene uno malo concomitante. Lisias reconoce el estatus discutible del amor en su sociedad pero elude dar una explicación y mucho menos una resolución de esa disputabilidad. La da por garantizada y maniobra sobre sus consecuencias. El no enamorado de Lisias se desplaza fuera de lo que sea que sea el amor. Huye de la inquietud que comporta para ofrecer una amistad sin inquietudes. Hay notas hedonistas en la epideixis de Lisias. A pesar del aire iconoclasta de la epideixis, no intenta Lisias variar la tradición ni un ápice. Al final del *Fedro*, Sócrates le desea que “simplemente lleve su vida *hacia el Amor* con discursos filosóficos” (257b).

El discurso de Sócrates-Fedro, el primero que Sócrates pronuncia con la cabeza tapada, recuerda el escribir de Isócrates, al que Sócrates elogia al final del *Fedro* como “joven” (279a) promesa cuando el prosista andaba por los sesenta años. No elogia al Isócrates de la historia, sino a uno ficticio, a un filósofo potencial capaz de adoptar la actitud de la retórica modificada de la segunda parte del *Fedro*.

El planteamiento metodológico del discurso –el comienzo del decir en estilo directo del enamorado que finge no serlo- está dedicado al momento de la toma de contacto entre los interlocutores o entre el orador y el auditorio. Este paso a una charla de segundo orden sobre la charla es muy similar al examen de

las condiciones de posibilidad de la retórica como técnica, hasta donde pueda serlo, emprendido en la segunda parte.

"Sólo hay una manera de empezar, muchacho, para los que pretenden no equivocarse en sus deliberaciones. Conviene saber de qué trata la deliberación[a]. De lo contrario, forzosamente nos equivocaremos[b]. La mayoría de la gente no se ha dado cuenta de que no sabe lo que son, realmente, las cosas. Sin embargo, y como si lo supieran, no se ponen de acuerdo en los comienzos de su investigación ... [y] lo natural es que paguen su error al no haber alcanzado esa concordia[c], ni entre ellos mismos, ni con los otros" (237b-c).

Forma aparte de la toma de contacto lo que sigue, ampliando lo consignado por Emilio Lledó[19]:

[a] Espacio objetivo de la deliberación.

La atenencia a la opinión en la precisión del campo temático y sus limitaciones serán ostensibles en el discurso del no amante fingido anticipando: 1) el paso de los discursos deontológicos sobre el amor a un planteamiento ontológico; y 2) la máxima de los oradores y rétores referida por Fedro en la segunda parte: "basta saber lo que opine la gente que es la que va a juzgar" (260a).

[b] Espacio subjetivo de la deliberación que puede propiciar el error.

[c] La condición de acuerdo intrasubjetivo e intersubjetivo.

El acuerdo de partida[20] del primer discurso de Sócrates, atribuido a Fedro y pronunciado con la cabeza cubierta por la vergüenza, se procurará acerca de "qué es el amor y cual es su poder" (237b). Debe atenerse a la "hipótesis" impuesta por Fedro: "que el enamorado está más enfermo que el no enamorado" (236a). Define el amor con dos supuestos presentes en el discurso de Lisias, supuestos compartidos por la sociedad ateniense de entonces: "Que ... es un deseo está claro para todos". Y añade: "que también los que no aman desean a los bellos, lo sabemos" (237d). El no enamorado, entonces, no puede ser sino una máscara; es pura ficción.

¿En qué se distinguen los que aman de los que no aman? Abre dos campos:

El amor es un deseo. Nadie lo discute: *doxa* (opinión), comúnnmente admitida	
"deseo *natural* de gozo" que conduce a *hybris* "sin control de lo racional Aquí se incluye el deseo de la belleza de los cuerpos, hacia su "esplendor" (amor). También los que no aman desean la belleza.	"opinión *adquirida* que tiende a lo mejor" Si reflexiona "con el lenguaje, paso a paso" y "nos domina con vistas a lo mejor" se llama *sensatez*.

Llegados aquí se detiene para comentar a Fedro su impresión de haber experimentado "una especie de transporte divino". Éste muestra su sorpresa por la "riada de elocuencia" (238c). Al filósofo le parece divino el lugar y todo le suena como un ditirambo (238d) a lo que Fedro, que es la causa para Sócrates de su estado conjuntamente con el paraje, asiente. El filósofo, devenido sólo ahora orador para las expectativas de los ávidos oídos de Fedro, orienta "el discurso *de nuevo* hacia el muchacho" (238e) al que dirige sus palabras. Lisias, cuya epideixis carece de destinación, da por garantizados sus objetivos y los del efebo en relación con el amor y se concentra en argüir que él es la mejor vía para asegurarlos.

En el discurso de Socrates-Fedro, tras la interrupción, habla el enamorado que finge no serlo y, en lugar de abundar en la naturaleza pasajera de amor, lista en estilo impersonal el daño que un amante aún enamorado hace al joven; únicamente al final (240e-241c) alude al desconcierto en el amado generado por el amante una vez desenamorado. La exposición de males acarreados por el trato con el enamorado se caracteriza por la falta de marcas de rebuscamiento o refinamiento, por la falta de alarde de pericia retórica. Muy lejos de efectos provocativos, en contraste con el discurso lisíaco, el no amante fingido apela constantemente al consenso social en un estilo impersonal, con un tono de cierta superioridad moral[21]. La convención, aceptada a instancias de un Fedro muy impaciente, impone a Sócrates la hostilidad al amor. Como amante de la belleza, también en los discursos, el filósofo rehusará dar término a la denostación cuando se adentraba en los modos de la épica.

4. Algo sobre el *éros* en la sociedad griega

Como hemos señalado, la primera parte del *Fedro* es un *viaje desde una concepción restringida del amor a una más amplia* y la segunda es un *viaje desde una concepción restringida de retórica a una más amplia.* Veamos ahora de qué concepción del *éros* partían, y qué concepción mantenían sin cuestionamiento, las epideixis de Lisias y Sócrates-Fedro.

Tanto en el amor homosexual como en el heterosexual los temas son los mismos. Se trata del enamoramiento y la conquista en ambos casos. Los griegos no oponían como dos tipos de comportamiento distintos el amor del propio sexo y aquél del otro. La oposición se establecía entre un hombre temperante y dueño de sí y el dado a los placeres. Los grandes temas amorosos son comunes a todas las variantes del amor cuya concepción es unitaria. Bajo el patrocinio y el poder de los mismos dioses, todos usan el mismo vocabulario. Todos distinguen siempre entre el sujeto y el objeto del amor: entre amante y amado, entre conquistador y conquistado que pueden ser, según los casos, hombre o mujer.

El concepto de *éros* está muy unido a lo sexual. La *philía*, el querer, el sentimiento de la comunidad humana, del aprecio o afecto, ya tiene ya no componente sexual. El amor es esa divina locura que va derecha a su objetivo. El individuo humano, y también el dios, es empujado por ella en un momento dado. El ser humano sigue esa locura aunque sea al precio de romper con otros individuos y con el orden social que sólo admite el matrimonio heterosexual. Pero ¿cómo es regulado el *éros* por las instituciones que promueven la generación? El discurso de Pausanias en el *Banquete*, pretende defender la simpatía de la gente por las rarezas del enamorado, por sus locuras, pero, al mismo tiempo, da cuenta de los obstáculos reales interpuestos por la sociedad, que trata de reprimir o conciliar esas efusiones.

El amor es producido para los griegos automáticamente –acción de fuera a dentro- por una especie de agente amoroso que reside en la persona amada: por la belleza, la mirada, el deseo que, incontrolada e irrefrenablemente, desencadenan el proceso. Los amados son llamados “deseables”, “bellos” o “dignos de amor”. La mirada del amante al tropezar con esa belleza –es la cualidad que prima- hace nacer el amor. El amor entra por la vista. Siempre hay uno que aspira al otro y otro que admite la unión o la rechaza. Hay que persuadir a la persona amada. Incluso si cede y entra en el juego amoroso, su situación anímica es vista como diferente y se describe con verbos diferentes. El objeto de

la relación amorosa no está enamorado. Cuando alguien le requiere de amores, cede o no cede pero no se enamora.

Platón no discute el primado de la belleza ni el advenimiento de la locura con el enamoramiento. Pero aporta algo nuevo. Habla de la *philía* y de lo que en ella muchas veces coexiste con el *éros* a partir de una base griega popular, la pederastia.

La pederastia se da sólo en las clases aristocráticas y no estaba exenta de reproches, reproches que el discurso de Pausanias intenta sortear en el *Banquete*. Es la única relación amorosa que puede contraerse en circunstancias de relativa igualdad social, sin coerciones ocultas. Hay *éros* por parte del erasta e intimidad como no la hay, en principio, en el matrimonio. Hay también una fuerza educativa unidireccional. Hay diferencia de edad, un elemento activo y uno pasivo, *erasta* y *erómeno*, y una tensión pedagógica para convertir al efebo en un portador de los valores de la sociedad griega aristocrática. Al menos en teoría, no hay erotismo por parte del efebo que es libre de rechazar, preferir, aceptar o decidir. En la pederastia se originó la práctica del cortejo, tan valorada por Pausanias en el *Banquete* para fijar los papeles de erasta y erómeno, dejando al amado en situación de permanente acreedor y receptor pasivo de la sabiduría transmitida por el amante. De la pederastia pasó luego el cortejo al amor heterosexual. La relación pederástica, entre hombres y adolescentes, constituía un elemento delicado en la sociedad ateniense.

El discurso de Pausanias en el *Banquete* defiende un arte de la justa entre quien corteja y quien es cortejado, en la medida en que aborda la cuestión del consentimiento del joven y la legitimidad de que el amante desee que ceda con demasiada facilidad. Los dos discursos iniciales del *Fedro* –que serán rechazados, en la segunda parte, como capaces de “desorientar” al lector u oyente- plantean, cada uno a su modo, la cuestión: ¿ante quién ceder? Su temática revela la problemática elemental griega de los placeres y de su uso en el amor de los muchachos, dificultades encaradas por las conveniencias, la práctica del cortejo y los juegos regulados del amor. Los dos discursos iniciales del *Fedro* y el de Pausanias en el *Banquete* plantean cuestiones deontológicas. El discurso de Sócrates en el *Banquete* y la palinodia reparadora del *Fedro*, en cambio, plantean el problema del amor en términos ontológicos e indican el paso de una erótica modelada según la práctica del cortejo, según la relación entre conquistador y conquistado, a una erótica que gira alrededor del *reconocimiento de ambos*

enamorados como sujetos y de la búsqueda en común de la verdad cada uno autónomamente.

5. Suspensión del movimiento que iba apoyado en el movimiento de Lisias

Exactamente como el mito suspende la conversación en tantos textos de Platón, en el *Fedro* el *daimon* interrumpe a Sócrates y suspende el movimiento que iba apoyado en el movimiento de Lisias. Mientras que atribuía la denostación incabada a fuentes externas (ya al lugar, ya a Fedro), las fuentes ahora son internas. Su conturbación y el *daimon* le llevan a la palinodia, una retractación del discurso anterior. No se adentra Sócrates en el mito sin poner de manifiesto sus límites antes de comenzarlo. Tampoco lo deja sin reflexión ulterior.

La cita de Íbico mantiene el impulso discursivo pero redirige ese movimiento hacia los dioses, no hacia las honras humanas perseguidas por Lisias y Fedro (242c-d). Una vez más, Platón recurre a los poetas como umbral del decir. Este interludio tras el discurso de Sócrates-Fedro da lugar al reconocimiento moral de Sócrates y pone fin al intercambio de papeles, entre Sócrates y Fedro, y al intercambio de trasfondos, entre Lisias y Sócrates, que ha caracterizado el *Fedro* hasta ese momento.

En el *Banquete* todos los oradores menos Sócrates asumen que Eros es un dios (177b) al principio, lo que era la opinión mayoritaria en Grecia. En la palinodia del *Fedro,* Sócrates vuelve a centrarse en su interlocutor y le recuerda lo que se dice de Eros, que es hijo de Afrodita y que es un dios (242d). De ello infiere que no puede ser nada malo (242e). Sócrates adopta un antiguo rito purificatorio de la impiedad de los dos discursos anteriores, el recurso del poeta Estesícoro, a cara descubierta.

Cambia el trasfondo retórico antes de emprender la palinodia. Pide Sócrates a Fedro que no se apresure a conceder favores al no enamorado y le dirige también la palinodia (244b). Los otros destinatarios son el mismo Eros y un oyente ausente que no hubiera visto en su vida “un amor realmente libre” (243c). Atribuye el discurso que emprende a Estesícoro y en la segunda parte de la obra se asegura de la recepción de ese "discurso no totalmente carente de persuasión" (265b); Fedro afirmará, tras esas palabras, haberlo escuchado con placer (265c). Sócrates niega que sean ciertos los relatos de Lisias y de

Sócrates-Fedro pues se basaban en una simpleza: afirmaban que la demencia es un mal. Sócrates *hace memoria* y recuerda, cuando los hombres "ya no saben lo que es bello" (244c), los "grandes bienes" llegados a través de la *manía*, la locura divina "que tiene lugar por un cambio que hace la divinidad en los usos establecidos" (265a). Para la palinodia se ha creado un nuevo trasfondo retórico. Sócrates habla en defensa del amante desde el proceder del poeta Estesícoro, adoptando su nombre, y se dirige a un muchacho, a Fedro, como filósofo potencial, a Eros y a un oyente ausente.

En el presente escrito no se desarrollará la relación de tres antiguos saberes con la *manía* (244a-245c); simplemente destacaré que el relato que propone esa relación incluye consideraciones respecto al desarrollo contemporáneo de dos de ellas, la locura profética y la poesía. A diferencia de la locura profética, la teléstica o ritual y la poética, que tienen un origen divino según el *Fedro*, la locura erótica –en contraste con la opinión comúnmente admitida- procede de una fuente interna[22].

En el pasaje sobre los tipos de locura divina no se menciona el complicado estatus de la sensatez (*sophrosine*). Se declarará al final de la palinodia que la sensatez de los dos primeros discursos era "mortal" y "dispensadora de lo mortal y miserable" (256e). El elemento intelectual aislado, ¿no vivirá una vida anodina, mezquina, "mortalmente" cuerda según este diálogo? El mejor modo de dar satisfacción a las aspiraciones intelectuales es con la ebullición de toda la personalidad, momento en que es difícil separar la contribución de cada parte. Existe una *sophrosine* más elevada: véase el papel de la misma en 254b y en la descripción del aprendizaje del autocontrol por parte del amante. Sócrates no le da nombre, pero Griswold sugiere llamarla "sensatez divina"; la sensatez es buena si se alía con la locura erótica y viceversa[23].

6. El alma semoviente

Después de crear un nuevo marco retórico, el segundo paso de la retractación socrática de la perspectiva lisíaca consistió en rehabilitar la noción de locura. El siguiente paso es la introducción del alma como tema explícito de una nueva explicación de la naturaleza humana. La noción de alma es imprescindible para confutar la previa estimación del amor, que permitía la hostilidad al mismo. Tras

el repaso de los beneficios de varios tipos de locura, incluidos los del amor como *manía*, no recurre inmediatamente a la alegoría sino que preludia ese paso con un breve argumento para probar la inmortalidad del alma en estilo abstracto y riguroso.

La noción de alma aparece en el *Fedro* por vez primera, en una perspectiva práctica o moral, al final del discurso de Sócrates-Fedro en conexión con el juicio de que el muchacho no debe ser tratado meramente como medio de satisfacción de los apetitos del amante. El alma es lo que debe ser objeto de *paideusis*[24] (241c). En el interludio entre ese discurso y la palinodia, Sócrates se refiere al alma como “una cierta fuerza adivinatoria” (242c) para explicar cómo supo que esa epideixis era un error, lo que implica que el alma hace posible el autoconocimiento. La tercera y última referencia al alma antes de la apodeixis está en conexión con la divina locura poética (245a) como procuradora de bellos discursos que ensalzan hechos pasados y educan a generaciones venideras. Ninguna de estas tres referencias alude a la estructura del alma, su permanencia u origen. Describen las funciones y el valor del alma, no su naturaleza.

Ahora, para mostrar que la *manía* nos es dada por los dioses para nuestra mayor fortuna introduce una prueba que no creerán “los muy sutiles, pero sí los sabios”. Se trata de intuir “la verdad sobre la naturaleza divina y humana del alma, viendo qué es lo que siente y qué es lo que hace” (245c).

El alma no será una tercera cosa más allá de sus experiencias y obras. No se busca una descripción de algo más profundo o más allá de la descripción fenomenológica de sus sentimientos y obras. Ese argumento va precedido una nota sobre el temor al movedizo amor (245b); el temor sostenía la argumentación de las dos epideixis previas que defendían la preferibilidad del no enamorado por su sensatez, su invariabilidad y previsibilidad. La noción de la inmortalidad del alma es un componente de la tesis de que toda alma humana tiene por naturaleza alguna comprensión de la verdad (249b, 249e, 248a). Esa prueba sostiene que el alma se mueve siempre (245c), que es fuente, origen y principio ingénito de movimiento.

La *psicagogía*, estudiada en la segunda parte del *Fedro* y exhibida en la primera parte, es posible a causa del automovimiento del alma, tesis radicalmente opuesta a la descripción que Gorgias hace del alma como pasiva y absolutamente moldeable por la persuasión y la visión en el *Encomio de Helena*[25]. Allí equipara el sofista fuerza y persuasión (12) y establece una

relación asimétrica entre el *logos* y la *psyché*. Todas las formas verbales de las que *logos*/Paris es el sujeto son activas y todas las formas en las que es sujeto *psyché*/Helena son pasivas: “la persuasión propia de la palabra modeló el alma a su voluntad” (13). Con la recurrencia del vocabulario del modelado para referirse a la vista (15) da la impresión de que el alma es puramente pasiva. Ese modelado contribuye al retrato del alma como algo tan manipulable como la cera. Presenta Gorgias idéntico mecanismo psicológico como la base del funcionamiento del *logos* y la visión. El *Encomio* del poder del *logos* personifica a la opinión como “consejera” psicológica “vacilante e insegura” (11).

7. El problema de la retórica en la defensa de la locura erótica

La experiencia de *éros* es descrita repetidamente como *pathos* en el alma (251d, 252b-c, 254e, 255e). Surge la pregunta: ¿es el alma movida, gracias a *éros*, por algo fuera de sí misma como la belleza del amado? El alma elige y decide, escoge satisfacer unos deseos y otros no. La palinodia describe vívidamente el proceso.

Tras el argumento del alma semoviente, pasa Sócrates de nuevo al mito. El uso de imágenes y formas poéticas tiene lugar “a causa de Fedro” (257b). Va a dar cuenta el filósofo de la naturaleza del alma, cuyo conocimiento exigirá a los oradores junto con la adaptación al auditorio al caso. Se evita dar una respuesta directa a la cuestión de si una descripción del alma como es un ideal alcanzable. Sólo dice Sócrates: “Cómo es el alma, requeriría una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece es ya asunto humano y, por supuesto, más breve.” (246a).

Comienza el mito afirmando las limitaciones del conocimiento y el discurso humanos. Declarará Sócrates en la segunda parte del *Fedro* que pronunció el “himno mítico” (265b) “maniáticamente” (265a) y “comedida y devotamente” (265b). Este comienzo prudente se ha solido olvidar porque Sócrates se pone a hablar de cosas que nadie cantará jamás dignamente. De acuerdo con el mito, el conocimiento asequible a las almas caídas a tierra y encarnadas es la anámnesis. Lo que narra Sócrates no puede ser resultado de la anámnesis (250c). Sócrates cuenta cosas que, conforme a lo que cuenta, no puede saber. Por ejemplo, las nueve categorías de vida y los viajes del alma no son objeto de anámnesis porque no son Ideas. Un signo seguro de que Sócrates habla desde “el coraje de decir la verdad” es su elevación al rango de poeta divino (247c). Dados los

criterios que el mito aporta, la palinodia es una locura en el sentido de que, ciertamente, la persona que narra no puede saber que es verdad. La locura del discurso sobre la locura erótica parece una amalgama de las otras tres clases de *manía*. El “himno mítico” comparte con el amor en sus fases iniciales la falta de autoposesión, el entusiasmo. Ya que la palinodia recomienda una síntesis de locura y sensatez, cabe preguntarse si las combina. La palinodia señala sus propias limitaciones desde su inicio y va seguida de una reflexión sobre el discurso, reflexión emprendida en la oración a Eros de Sócrates (257a-257b).

La retórica es exhibida en las dos epideixis del *Fedro* y en la palinodia, marcadamente poética. Se plantea la problemática en la palinodia. Luego, ya en la segunda parte, la retórica es investigada[26]. Ahora nos limitaremos a los principales elementos y momentos de la densa, copiosa palinodia que plantean el problema de la retórica.

Tanto el alma divina como la humana son complejas en el *Fedro*. Se parecen “a una *fuerza* que, como si hubieran nacido juntos, lleva una yunta alada y a su auriga” (246a). “Todo lo que es alma tiene a su cargo [*epimeleitai*] lo inanimado y recorre el cielo entero de distintas formas” (246b).

Comprender el alma implicará conocer su papel en el cosmos. Las almas perfectas de los dioses gobiernan el cosmos como un todo, las que pierden las alas y caen a tierra se encarnan en un cuerpo mortal (246b-c). La finalidad del auriga es cuidar del alma como un todo en su entorno, asegurando la satisfacción de su propio deseo y el de los caballos. Los caballos y los aurigas de los dioses son buenos y buena su casta. Surcan las alturas y gobiernan todo el cosmos. Los dioses marchan sin dificultad “por lo más alto del arco que sostiene el cielo” hasta alzarse los días de fiesta “sobre la espalda del cielo” (247b). La teoría requiere tiempo libre (247c-d), lo que era uno de los motivos del comienzo del *Fedr*o. El banquete divino, es cíclico y casi mecánico. Los dioses contemplan los “seres que de verdad son” sin analizarlos. Mientras los dioses están en la plataforma rotante sólo miran y quedan nutridos por la vista. Su banquete representa un estado de perfecta objetividad. Las almas caídas a tierra, en cambio, precisarán del *logos*.

Se alimentan las alas de lo divino (246d, 248b). Hay una afinidad natural entre el deseo y lo divino. El éros es intencional y mira a lo otro pero no es una garantía automática de trascendencia. La tendencia natural de las alas de los caballos (251b) no eleva automáticamente su deseo. Las almas de los mortales

son heterogéneas y los deseos pueden mover en direcciones opuestas. La imagen implica que la unidad del alma es jerárquica: se necesita la razón para guiar al alma ya que los caballos se desbocan. Son descritos como más fuertes que el auriga que, con ayuda de las alas, logra dominar al caballo sordo sobre todo.

La razón y los deseos son interdependientes. Todas las almas que pueden siguen a determinado séquito de los dioses pues el ala tiende naturalmente a levantar lo pesado y, en su recorrido por los límites del cielo, ven muchas cosas bienaventuradas. El entendimiento, "piloto del alma" (247c), no puede contemplar la "llanura de la Verdad" hasta que es llevado por el alma entera al lugar supraceleste. La contemplación de "los seres que de verdad son" alimenta el alma entera del mismo modo que la visión del amado afecta poderosamente al alma entera (253e-254a).

Que los elementos del alma humana estén unidos naturalmente indica que son inseparables, no que sean armoniosos. ¿Qué une las heterogéneas partes del alma? El principio de unidad de las capacidades es *éros* rememorando el lugar supraceleste, algo que ocurre solamente cuando una percepción suscita el proceso de la anámnesis.

El plumaje del alma se alimenta de lo divino (246b). Las alas son lo que "más unido se encuentra con lo divino" (246d-e) de todo lo relativo al cuerpo. A las almas mortales les cuesta llegar al lugar supraceleste pues el caballo malo empuja hacia abajo.

Las almas humanas siguen a determinado dios (247b) y, para ascender, han de asemejarse a él (248a). La elección del dios al que seguir no puede basarse en la visión de las Ideas pues tiene lugar antes del ascenso al banquete divino. ¿Cómo explicar esa elección que exige que el alma se conozca y que los caballos estén adiestrados? La historia antes de la caída a tierra parece incognoscible[27]. No sabemos por qué seguimos a determinado dios, porqué somos cómo somos, porqué estamos en determinada categoría vocacional. Lo máximo que podremos hacer es comprender qué somos, cuáles son nuestras potencialidades y a qué categoría pertenecemos y decidir si queremos mantenernos en ella. Todas las que pueden continúan con la cabeza del auriga asomando sobre la espalda del cielo. Perturbadas por los caballos, ven con dificultad las Ideas. Otras no consiguen seguir adelante y acaban arrastradas por el movimiento celeste; según este relato del *Fedro*, pasan, encarnadas, a un

estado de naturaleza prepolítico donde imperan la confusión, la envidia y la insatisfacción (248b). No habiendo logrado la visión de las Ideas les queda sólo la opinión por alimento. La elección subsiguiente a la encarnación es diferente ya que el alma que escoge está individuada.

Por lo que deja traslucir la cronología del mito, hay escasa posibilidad de progreso para el alma humana. Además de haber una configuración permanente del alma y un número finito de caracteres posible, el cambio de tipo de vida es lento. Lo más a que se puede aspirar es a que todas las almas humanas se vuelvan filósofas. El mito no excluye esa posibilidad pero la hace difícil. Traza Sócrates una gradación de las almas (248c-e) en función de la vislumbre que hayan tenido o el olvido que tengan de las Ideas. La gradación de las almas (248c-e) está rodeada de problemas, como se ha señalado. También apunta al problema de la retórica, a la posibilidad de comunicación y desacuerdo, porque las almas de una categoría ven las cosas de modo distinto a las almas de otra categoría. La división central de la gradación está entre los filósofos y los no filósofos, lo que está en relación con la necesidad de la retórica por parte de la filosofía y la necesidad de la enseñanza de la retórica que ocupan la segunda parte del *Fedro*.

Los seres humanos no consiguen ver “los seres que de verdad son” más que desde una perspectiva limitada. Los dioses no necesitan autoconocimiento. El conocimiento de sí es indispensable para las almas humanas pues el verdadero ser únicamente lo ve el “piloto del alma”, el entendimiento. La forma más alta de *episteme* es noética. No se menciona el *logos* donde dominan los términos relativos a la visión y el alimento. Griswold señala que no hay “intuición intelectual” pura: el *nous* ve los seres (como si fuera la boca, pasiva y receptiva) y la *dianoia* digiere los resultados (como si fuera el estómago, que transforma lo ingerido o visto)[28]. La mente del filósofo es alada (249c), se alimenta de cualidades divinas pero, como la visión es transformada por el entendimiento discursivo, la tarea del filósofo será la crítica de los discursos, es decir, retórica.

Las almas caídas a tierra ya no saben. Han olvidado lo que quieren. Para ser uno mismo uno debe conocer sus deseos. Esto requiere anámnesis de lo cibal. El conocimiento de sí incluye conocimiento de seres distintos del alma. El caballo malo es enormemente importante en la determinación de la naturaleza del alma humana. Poco dice el mito del caballo “dócil a la voz y a la palabra” (253e) al que incumben la reputación y la vergüenza. La coprimordialidad de

ambos caballos deja claro que el alma huma no es *per se* buena o mala. De esa potencialidad estructural de ser buena o mala surgen la necesidad de autoconocimiento y el problema de la retórica, entendida como *paideia*.

En las dos epideixis del *Fedro* la noción de *éros* está representada por el caballo indócil y el auriga se encarga de llevar al caballo eficazmente a la satisfacción de su deseo natural. En la consideración del alma supuesta por esos discursos faltan una jerarquía de fines, las alas y la idea de una razón poseyendo su deseo propio, un deseo que puede motivar a toda el alma. Ser racional es saber cómo alimentarse, como completarse. La anámnesis es una reunificación ontológica y epistemológica cuyo movimiento es ascendente. El *logos* es un intermediario entre lo supraceleste y lo infraceleste.

En contraste con los discursos previos de los no amantes, Sócrates alcanza en la palinodia un relato de los impulsos y voces conflictivas en el alma y de su armonización. Cualquier lector de *República* capta esa armonía psíquica como el ideal. Mas la integración se logra aquí en un contexto meramente erótico que parece coextensivo virtualmente con la vida filosófica más excelente. En la fenomenología del amor filosófico la belleza ocupa un lugar especial, decisivo. Aunque la dirección del amor del amante de la sabiduría le separa del mundo en un sentido, le vincula al mundo en otro sentido porque las imágenes de lo que recuerda están ahí, reflejadas en discursos, acciones y cuerpos. El reconocimiento es parcial por lo que adviene el conocimiento de la ignorancia propia, la consciencia de los propios límites. La anámnesis es un proceso que hay que reiterar una y otra vez. Combina lo que está dentro del alma (trazas de los “seres que de verdad son”) y los recordatorios externos brindados por el mundo. Es inseparable de la percepción.

En parte, la anámnesis es una descripción de cómo alguien que ya comprende el lenguaje ordinario puede comprender la verdad de las cosas, verlas en su contexto como un todo dentro de otro todo. La anámnesis de 249b no es la reunión de 265d. No hay reglas para la anámnesis tal como se describe en el *Fedro* mientras que el método de división y reunión sigue pasos reglados. El uso dialéctico de la palabra será el correcto uso de recordatorios[29] que tiene relación con la distinción entre lo que está dentro del alma y es susceptible de anámnesis y lo exterior al alma (275a y la oración a Pan).

El carácter influye en el recuerdo de los seres que de verdad son. El amante ama la belleza del amado, a la que le es propia la génesis y que de algún

modo es otra al ser en otro (247e). Debe ver al amado como una imagen. El amante ve la belleza del amado aislada (254b). Las Ideas se traslucen en el discurso, siempre oscurecidas por un sinnúmero de opiniones a menudo contradictorias junto con creencias, predisposiciones y prejuicios (262a-b). El alma genera las dificultades en las que se ve inmersa. Los todos expresados por los contextos discursivos parecen fallar siempre en la captación de todas las características del tema y no son bellos (*kalon*) en el sentido de adecuados, medidos, apropiados. Ningún *logo*s articula lo que es la justicia desde todas las perspectivas posibles y con respecto a todos los posibles estados de cosas. La rudeza de nuestras capacidades de entendimiento (olvido, visión limitada de la verdad, carácter) impide al alma un reconocimiento no perspectivista de cuál es el asunto. El *Fedro* muestra el progreso parcial que se puede hacer desde *logoi* concretos a *logoi* más adecuados sobre algo (por ejemplo el *éros*) en contextos cada vez más próximos al todo. Aborda esta obra el fenómeno del desacuerdo interno (250b, 263a-c) y el fenómeno del acuerdo infundado (en el primer discurso de Sócrates, que partía de opiniones incuestionadas, como hemos visto).

La búsqueda de sí del amante debe pasar por la divinización del amado. El amor del amante comprende el tipo de carácter que tiene el amado potencialmente y ama lo bello en sí mismo. Los individuos son amados por lo que pueden llegar a ser, no como individuos acabados. Ejemplifican ciertas cualidades y sus virtualidades. Siguen y rastrean las “huellas” de un dios[30]. El amante trata de persuadir discursivamente al amado de que se vuelva a la filosofía (253b). Es la psicagogía de Sócrates respecto a Fedro, a quien se dirige expresamente al insertar la cita de los homéridas. La descripción al final del *Fedro* del dialéctico y el discípulo se basa en esta descripción del amante y el amado que siguen a Zeus. Que cada tipo de alma se interese únicamente por los de su tipo indica el problema, ya advertido aquí, del perspectivismo (252c). Cada alma está determinada por su vida previa.

Vayamos a la sección más introspectiva de la palinodia (253c-257a) que describe desde dentro el acontecimiento del enamoramiento, el proceso de autocontrol y la perspectiva del amado (253c-257a). Vuelve Sócrates al tema del autocontrol pues, incluso en el amante cuya memoria de la Belleza es aguda, el amor tiende a degenerar en la búsqueda de placer sexual (252b, 251e). Ofrece una vívida imagen de la lucha de los caballos y el auriga. El objetivo explícito de

esta imaginería no es la excitación sexual como tal sino la exaltada turbamulta emocional del enamoramiento.

El amor filosófico no se caracteriza en el Fedro por la exclusión del cuerpo[31] sino que es, a través de la actividad reiterada de la anámnesis, especialmente a partir de seres sensibles bellos, relación con la verdad. El amado no podía ser sujeto activo del amor según las convenciones admitidas concernientes a la pederastia. Al ser el *éros* relación con la verdad, según el *Fedro*, los dos amantes no podrán reunirse más que a condición de que *ambos* hayan sido *conducidos, igualmente, a la verdad por la fuerza misma del éros*. En la erótica platónica el amado no podrá mantenerse en su posición de objeto por conexión con el amor del otro. En la pederastia aceptable entonces, al amado le correspondía únicamente esperar recoger tan sólo, a título del intercambio -y en calidad de permanente receptor pasivo, según el discurso de Pausanias en el *Banquete*- los conocimientos que necesita y los consejos a que aspira. En la erótica platónica, el amado se vuelve sujeto en el trato amoroso. Por eso, al final de la palinodia se pasa del punto de vista del amante al del amado. Sócrates describe el camino: el ardor, los sufrimientos de quien ama parangonados a los dolores de la dentición, su ebullición y el duro combate que ha librado para controlar su tiro. El *éros* incita en el amante y el amado dos movimientos análogos; el amor es el mismo, el movimiento que los lleva hacia la verdad. El más conscientemente enamorado de la verdad es quien podrá guiar mejor al otro. En la relación amorosa, estructurada en adelante por la relación con la verdad, el personaje del maestro viene a ocupar el lugar del enamorado porque su dominio de sí invierte el sentido del juego.

La erótica platónica introduce la relación con la verdad en la relación amorosa. La tarea del enamorado será reconocer que es verdaderamente el amor lo que lo embarga. No es la otra mitad de uno mismo lo que se busca en el otro, como sostiene el discurso de Aristófanes en el *Banquete*, sino la verdad con la que su alma tiene parentesco. La tarea de los sujetos amorosos consistirá en descubrir y considerar, sin descanso, esa relación con la verdad que era la base oculta de su amor. La reflexión platónica se aparta de la problematización común, que gravitaba alrededor del objeto amado y de la posición que había de conferírsele, y ofrece un cuestionamiento del amor que gravitará alrededor de los sujetos y de la verdad de la que son capaces.

8. La oración a Eros y palabras finales de la primera parte (256e-257b)

Indirectamente aludiendo a Fedro, Sócrates se dirige a Eros. Espera que el himno mítico haya agradado a Eros y persuadido a Fedro de volverse hacia la filosofía. Son las dos condiciones principales de la retórica modificada perfilada luego en esta obra, es decir, que uno diga la verdad, algo que encaje en un todo mayor, y que adecue sus palabras al alma del auditorio. La función de la psicagogía socrática confirma la abstracta definición del alma como semoviente en la *praxis*. Incluso aunque Sócrates parece creer que Fedro no se volverá hacia la filosofía si Lisias no lo hace, el fin último es persuadir a Fedro e que "no divague como ahora" (257b). Luego reza por Fedro y por sí mimo preocupado por su arte erótico: teme haberlo perdido si su himno mítico no ha complacido al dios.

¿En qué consiste el "amoroso arte" de Sócrates" (257a)? En el esmero en todas las exigencias del diálogo y en el empeño por conocerse a sí mismo. ¿En qué consiste su autoconocimiento? Conocimiento de lo que a uno le falta, conocimiento de uno como alma semoviente de determinado tipo, conocimiento de sí en relación con el todo, conocimiento de las limitaciones del conocimiento. El "amoroso arte" es conocimiento de ser un ser intermedio precisado de diálogo constantemente, ya del alma consigo misma, ya con los discursos orales o escritos, ya con los otros.

9. El zumbido de las cigarras. El ambiente conversacional vuelve a primer plano

El coro de cigarras no entra en primer plano inmediatamente tras el discurso de Sócrates-Estesícoro sino *cuando Sócrates ha alcanzado el acuerdo con Fedro*, tras un pasaje de transición sobre la logografía (257b-258e), tema interpuesto por Fedro al comentar la recepción del texto de Lisias en casa de Mórico, *acerca de que han de buscar los criterios de hablar y escribir bien* (258d). Los logógrafos escribían discursos procesales por encargo, destinados a los tribunales donde los pronunciaban sus clientes. Entonces Sócrates alerta a Fedro de la presencia de las cigarras que les miran (258e-259d). Quien esto escribe coincide con Ferrari en que el mito de las cigarras se puede tomar como pausa para "atemperar el nuevo comienzo"[32] y el brusco cambio de registro, de las

declamaciones socráticas sobre el amor (las epidícticas y la poética) a la conversación dialéctica con Fedro que constituye la segunda parte. El viejo comienzo resuena cuando Sócrates señala que siguen teniendo tiempo (258e) pero ahora que Sócrates lleva la iniciativa conversacional tras el *tour de force* retórico de sus discursos sobre el amor es él quien pregunta a Fedro por los criterios de hablar y escribir bien.

Fedro suscribe entusiásticamente una suerte de dogma: los placeres del cuerpo son esclavizadores (258e). Sócrates responde que los placeres intelectuales también son esclavizadores. Si se permiten quedar hechizados por el zumbido de las cigarras los considerarán esclavos por la "pereza de pensamiento" (259a). Fedro está en riesgo de quedar seducido por palabras, meras palabras.

Ante la especie de dogma de Fedro, Sócrates admite que la charla intelectual es placentera con la condición de que sea buena, no forzosamente profunda, sesuda, seria (261b). Cuando Fedro intenta limitar el tema de la conversación a la logografía en sentido restringido (discursos públicos por escrito, de carácter procesal en muchos casos, no pronunciados por el escritor), Sócrates no sólo se refiere con el término a todo escrito sino que lo incluye entre las artes del habla e insiste en explicitar otro de los temas de la conversación en adelante, la filosofía –aliada con la elocuencia-.

La estrategia de Sócrates tras el mito de las cigarras consiste en hacer entender a Fedro que la retórica es un campo muy amplio. Primero convence a Fedro de que los políticos redactando leyes y resoluciones actúan como escritores 259b-c; conviene en que el discurso político es retórico. Una vez en el nivel político, amplía más el campo (258d). Con todas las Musas y la posibilidad de ensueño merodeando por el campo sensorial del drama, Sócrates lleva a Fedro a reconocer que la retórica está presente doquiera y cuando quiera que los hombres hablen (261d-e). La amplia definición (261b) indica que el *logos* es retórico. La idea de la retórica de la que parte Fedro en la segunda parte de la obra excluiría de la misma los tres discursos precedentes y la conversación mantenida con Sócrates hasta entonces.

10. Ampliación de la concepción de la retórica (259e-262c)

El pasaje del que se ocupa este apartado comprende tres secciones:1) examen de máximas y presupuestos (259e-260c); 2) definición de la retórica y

delimitación de su campo (261a-261c); 3) un argumento formal sobre la necesidad de conocimiento de la verdad para la retórica (261c-262c). El tema de la retórica está implícito en el amor que ambos interlocutores profesan a los discursos bellos y en el afán por conocerse a sí mismo de Sócrates con la consiguiente preocupación por la elusión del engaño desde el comienzo.

Fedro orienta inicialmente el diálogo sedentario señalando que un político atacó a Lisias por ser logógrafo y opinó que debería dejar de escribir para salvaguardar su buen nombre. Sócrates nota que los políticos también escriben por deseo de nombradía y poder. Fedro ha conectado retórica, política, sofística, escritura, honor y apelación popular.

Sócrates redimensiona el tema para hacer entender a Fedro los defectos de su concepción de un discurso bello. Reformula la frase en términos comprensibles para Fedro: ¿cuándo un discurso es bello y cuándo es vergonzoso (258d)? La respuesta a esta cuestión se dará al final (274b y ss.). Va precedida por otra estrechamente relacionada con el interés de Fedro en este momento en la forma de los discursos y el poder de su belleza: ¿cuándo es arte la retórica y cuándo no?

Precisamente en el cambio de estilo de la segunda parte redobla el asunto de la primera parte. Inmediatamente tras el mito de las cigarras Sócrates recuerda lo convenido con Fedro: investigar “lo de la causa por la que un discurso hablado o escrito es o no es bueno” (259e). Entonces introduce Fedro la máxima de los oradores: “basta saber lo que opine la gente que es la que va a juzgar”, sólo importa lo que parece bueno o hermoso. Sócrates tiene en cuenta la pretensión; no es para dejarla “de lado” (260a). Primero la glosa con el panegírico del asno en lugar de un caballo y luego, brevemente, menciona los frutos morales cosechados por una retórica regida por tal máxima.

Sócrates comienza a anticipar la exigencia de conocimiento de la verdad como condición del bien hablar y escribir recurriendo a una intervención de la Retórica en persona y a una máxima tal vez espartana:

La Retórica en persona vía Sócrates: “¿qué tonterías son las que estáis diciendo, admira-bles amigos? Yo no obligo a nadie que ignora la verdad a aprender a hablar, sino que, si para algo vale mi consejo, yo diría que la adquiera antes y que, después, se las entienda conmigo. Únicamente quisiera insistir en que, sin mí, el que conoce las cosas no por ello será más diestro en el arte de persuadir” (260d).

Sócrates: “Un arte auténtico de la palabra, dice el laconio, que no se alimente de la verdad, ni lo hay ni lo habrá nunca.” (260e).

Las máximas se benefician de una alta presunción de acuerdo; están unidas a su elaboración social y dan al discurso un carácter ético[33]. Son lo más parecido a una formulación abstracta en una cultura oral. Fedro solicita argumentos al respecto. Sócrates pregunta a Fedro si acepta la siguiente definición de la retórica en su conjunto y delimita su campo de acción:

> “un arte de conducir las almas [psicagogía] por medio de las palabras no sólo en los tribunales y en otras reuniones públicas, sino también en las privadas, igual se trate de asuntos grandes como pequeños, y que en nada desmerecería su justo empleo por versar sobre cuestiones serias o fútiles.” (261a).

Sin embargo la retórica no había llegado a los oídos de Fedro ni mucho menos así. Ha sabido de ella en un ámbito más restringido: “más bien... es, sobre todo, en los juicios, donde se utiliza ese arte de hablar y escribir, y también en las arengas del pueblo. En otros casos no he oído.” (261b).

Sócrates reconoce algunas fuentes de esa apreciación: Gorgias, Trasímaco de Calcedonia o Teodoro de Bizancio, y Zenón. Se aviene a limitar un momento el examen del arte de la palabra a los tribunales, arengas públicas, y al decir de Zenón (261c-e). Desarrolla los frutos morales y psicológicos, públicos e intrasubjetivos, cosechados por la máxima brindada previamente por Fedro: las mismas cosas parecerán a la ciudad “unas veces buenas y otras malas”, a una misma persona lo mismo le parecerá “unas veces como justo y, cuando [un pleiteante en los tribunales] quiera, como injusto” (261c-d). Y vuelve a ampliar el campo del “arte de las palabras” (262a) caso de que exista: “no sólo es en los tribunales y en las arengas públicas donde surgen esas controversias, sino que, al parecer, sobre todo lo que se dice hay un solo arte, si es que lo hay, que sería el mismo” (261e).

La Retórica en persona pone deberes tanto a los filósofos como a los rétores, oradores, y hablantes: si la retórica ha de ser filosófica[34], la filosofía ha de reconocer el grado en que es retórica. Se resumirá seguidamente el argumento formal (261e-262c) tendente a probar la primera parte de la

encomienda de la Retórica, la necesidad del conocimiento de la verdad por parte del orador, el rétor, y el hablante aunque la máxima de los rétores, sofistas, oradores, y logógrafos de la época mueva a protestas. Ellos eran ya conscientes de que el fin de retórica era llevar a la audiencia a una decisión.

El que engaña sin engañarse se mantiene vinculado a la verdad, pues a la gente le persuade lo que parece verdad y busca creencias verdaderas. Incluso el que engaña en algo a sabiendas falso debe tener en cuenta la verdad que ofusca "por el cauce de ciertas semejanzas" (262b), cuando menos para mantenerla a raya. Sócrates demuestra que la búsqueda de la verdad es intrínseca al arte de la palabra, a la psicagogía verbal, no que sea su interés primario.

El orador comparte con el auditorio el interés por la verdad aunque en su caso no es el interés primario y bien pudiera desorientar en lugar de guiar a las almas (262d). El personaje Sócrates no deja el argumento en solitario. En solitario el argumento no le dota de los medios adecuados de persuadir a los incondicionales de la retórica coetáneos de adoptar la actitud filosófica sino que, además, ha de recurrir al poder persuasivo del ejemplo.

La filosofía ha de reconocer el grado en que es retórica. El texto más que Sócrates da juego a este pensamiento que se hace sentir sólo cuando el lector atiende a la práctica discursiva y dialogal desplegada por Sócrates en el curso de su crítica a la retórica tanto como a las prácticas discursivas y de enseñanza de la retórica que explícitamente discute. En la segunda parte, los ejemplos a los que recurren Sócrates y Fedro son textos, muchos titulados *Téchne*, y dichos de los sofistas y los rétores, los de los logógrafos, y los discursos paradigmáticos de la primera parte que redobla en ésta. No podrá haber argumentos donde se discuta precisamente la actitud hacia los argumentos. Platón no ofrece tanto una filosofía, un cuerpo de doctrina, como una filosofía sobre el planeamiento de cuestiones filosóficas.

La investigación filosófica tiene consecuencias concernientes a la posibilidad de inteligibilidad. En el *Fedro* la belleza es el principio subyacente a esa posibilidad y se niega que alguien se resista al amor a las cosas y personas bellas. Esa experiencia prefilosófica es el punto de partida del filósofo, el antifilósofo y el no filósofo. Reitera Sócrates que la retórica se ocupa también del decir la experiencia ordinaria, incluyendo la política, la *doxa* que nunca es dejada atrás. Sócrates está en conflicto con ella pero no la niega. La vida es el marco

donde se incardinan las distinciones concernientes a la verdad o no verdad del decir y los juicios sobre la verdad.

Los dioses se alimentaban por la visión inmediata de la verdad (247c-d). Para un alma encarnada, el *logos* es inevitable para recordar lo que es. El discurso funciona como un recordatorio e imagen de los seres que verdaderamente son (249b-c). El tema de las imágenes y la semejanza es explícito en 262a-b. El diálogo del alma consigo misma entra dentro de la amplia definición de retórica de Sócrates (261a-b, 261d-c). Hablar y escribir siempre son asunto de un alma que conduce a otra. Siempre hay una dimensión paidéutica. *Logos* y persuasión son inseparables y la filosofía es inseparable del *logos* como muestra el himno mítico.

11. Las cinco descripciones del método de conocimiento y examen de la didáctica de la retórica (266d-274b)

Acaban de dialogar sobre la dialéctica. Han llegado a ella a través del examen de los discursos y de los dichos "al azar" de la primera parte, un "juego" que han "jugado" (*Fedro* 265c). Sócrates, que pronunció los discursos "con gran energía", "maniáticamente" (265a), ha explicitado la urdimbre dialéctica de la primera parte del discurso de Sócrates-Fedro y parte de la palinodia. Es más, Sócrates, que se había presentado como filólogo inicialmente, a describirse como "amante ... de las divisiones y uniones" que le capacitan para pensar y hablar (266b). Como dialéctico y filólogo entonces, Sócrates accede a examinar los "adornos del arte" (266d) de la retórica.

El análisis de los discursos de la primera parte ha aislado la metodología por la que Sócrates es capaz de pensar y hablar (266b). Sócrates ha intentado probar que la captación de la verdad es requerida por el arte de los *lógoi.* El argumento estudiado aquí anteriormente no puede convencer a los oradores y rétores de buscar la verdad como su objetivo primario. Pero el método que les brinda para alcanzar tal objetivo es filosófico, ocupe el lugar que ocupe en su estructura de fines. La palinodia ha mostrado que deberían compartir la estructura vital característica del filósofo, su actitud, pero la segunda parte del *Fedro* sólo pide que *usen la filosofía*, la dialéctica concretamente.

Pasa revista con Fedro al examen del contenido de los manuales del arte de hablar de la época. Ofrecen preceptos y herramientas útiles pero ¿cómo

aprenderá cada quien a usarlos por sí mismo (269b)? Aportan “conocimientos previos y necesarios” pero no el arte de la palabra mismo (268e). Enumeran Sócrates y Fedro un montón de neologismos de sofistas y retóricos. Un montón que, entre otras cosas, hace ruido. El ruido de los libros del no arte de la palabra es el tema de discusión un buen rato (266e-267d). No critica Sócrates el estilo. Critica esos manuales como textos, cadenas de sentencias explícitas reiterables de oído. Es decir, como “libros” (268c) de una época semialfabética.

Dada la condición que su argumento previo y la Retórica en persona imponían a un arte de la palabra genuino, el argumento de ahora es de alcance más general. El examen es “a plena luz” (269b). No se limita simplemente a la *psicagogía* verbal sino también a las condiciones necesarias y suficientes de cualquier arte. Se habla de medicina, tragedia y música, armonía concretamente.

Adrastro y Pericles, sin irritación, advierten, por boca de Sócrates, que los que “pensaron… que habían descubierto la retórica misma”, “por no saber dialogar, no son capaces de determinar qué es la retórica” debiendo los discípulos procurársela “por sí mismos cuando tuvieran que hablar” (269b-c). Fedro es quien pregunta a partir de 269c-d. No da muestras de recordar la exigencia del conocimiento de la verdad para la retórica. Se despreocupa totalmente de la enseñanza -y enseñar precisa retórica también- de ese arte de la comunicación. Y eso que Sócrates ha ofrecido ejemplos concretos de la práctica de artes concretas para ver “más a la luz, cuál es la fuerza del arte [retórico] y cuándo surge” (268a). Ha fabulado diálogos entre Erixímaco y Acúmeno (268b), entre Sófocles y Eurípides (268c, 269a), con un músico anónimo (268d-e) y entre Adrasto y Pericles (269a). El ejemplo es un factor crucial, no *el todo* de la enseñanza.

La capacidad de reconocimiento de lo adecuado a cada situación, al momento de hablar, proviene de un sentido del todo que localiza la situación concreta y da propósito a reglas y recetas. Se consigue un arte no perdiendo de vista el trasfondo, lo que nos recuerda la palinodia y sugiere requisitos para la retórica que exceden los límites de ese arte *qua* arte: “Cuanto de grande hay en todas las artes que lo son, requiere garrulería y meteorología acerca de la naturaleza” (269e-270a).

Justo antes de decir eso, Sócrates ha hecho una concesión a la retórica coetánea, que era “una teoría de la persuasión razonada” según Perelman y Olbrechts-Tyteca[35]:

“Fedro: …el arte de quien es realmente retórico y persuasivo, ¿cómo y dónde podría uno conseguirlo?

Sócrates: “Para poder llegar a ser, Fedro, un luchador consumado es verosímil –quizá incluso necesario- que pase *como en todas las otras cosas*. Si va con tu naturaleza la retórica, serás un retórico famoso si unes a ello ciencia y ejercicio, y cuanto de estas cosas te falte, irá en detrimento de tu perfección” (269d-e)

Y añade un reto: “todo lo que de ella es arte, no creo que se alcance por el camino que deja ver el método de Lisias y el de Trasímaco” (269d). No es que Sócrates acepte como obvia la necesidad de talento y práctica, que era un lugar común de los rétores y oradores de entonces, y proceda a inyectar filosofía por el encabezamiento de ‘*episteme*’ (ciencia) como algunos han interpretado. No da por garantizados talento y práctica para concentrarse en elementos de estilo, presentación, disposición, y estrategia argumentativa, procedimientos que pueden formalizarse fácilmente. Objeta que esa “elemental sabiduría” –cabe aquí esa expresión que Sócrates reservó para lo perseguido por los desmitologuizadores (229c-d)-, ese texto teórico explícito en el cual se basaba la práctica docente de la retórica entonces, debe integrarse con los requisitos de talento y práctica. Propone la integración del trío de requisitos, como en todas las otras cosas.

Dilucida el filósofo lo característico de la retórica que ha cambiado de actitud por analogía con la *téchne* médica hipocrática. La retórica modificada -cuyo empeño es compartido por la retórica coetánea: levantar la persuasión (271a)-, incluye la capacidad de precisar la naturaleza del alma: “es evidente que si alguien ofrece palabra con técnica, pondrá *exactamente* de manifiesto lo esencial de la naturaleza de aquello hacia lo que se dirigen los discursos. Y esto supongo que será el alma” (270e).

La retórica que se pretenda técnica en la transmisión de “la convicción y la excelencia” al caso y en la provisión de “palabras y prácticas de conducta” actuará como el médico al seleccionar la medicación y el alimento del enfermo (270b). Eso se dice pronto pero conocer el cuerpo y el alma requiere conocer “la naturaleza en su totalidad” (271b). En la palinodia el alma es definida en términos de su lugar en el todo poniendo énfasis en el *éros.* No se comprende

adecuadamente la naturaleza del alma “si se la desgaja de la naturaleza en su totalidad” (270c). Pasa a ofrecer cinco descripciones del arte de la división.

La primera aparece en 270c-271a. Hay que comprender la naturaleza del alma como un todo que actúa en y es afectado por otros todos en el cosmos como totalidad[36]. Primero hay que estudiar si el objeto de investigación, “aquello sobre lo que queremos ser técnicos nosotros mismos”, es simple o poliforme; segundo, si es simple hay que investigar su posibilidad de actuar y padecer frente a objetos con los que mantiene relaciones de acción y pasión y determinar los causantes de pasión, el tipo de afecciones, la capacidad de actuación sobre otros todos, los objetos a los que afecta y sus medios de actuación; si es poliforme, hay que enumerar las formas que abarca y proceder entonces como se hacía cuando el objeto de investigación era uno e idéntico (270c-d, 271a). Sin todas esas cosas el método “se parecería al caminar de un ciego” (270e). Como en las restantes descripciones, Sócrates deja claro que los pasos de este procedimiento reglado se siguen secuencialmente y que ese arte es enseñable. El examen “a plena luz” ha introducido el método de una manera global. El método es indiferente a las diferencias ontológicas de sus objetos; trata el cuerpo y el alma como si pertenecieran al mismo plano ontológico. Para el método, los temas sobre los que cabe discusión son susceptibles de elucidación. El método es formulado de antemano de un modo general, sin referirse a determinado tipo de objetos.

Sócrates quiere conocer su uso en el campo de la retórica, que es solo un caso especial del arte de pensar, válido para todas las artes, aplicado a las almas, los discursos y los seres de un modo determinado. Comienza su segunda descripción (271a-b) con una referencia a Trasímaco y cualquier otro maestro de retórica y poniendo de manifiesto que aquello a lo que se dirigen los discursos es el alma. Se menciona el alma en un contexto muy distinto al de la palinodia cuyo vocabulario, salvo esta excepción, está ausente. Los maestros de retórica seguirán tres pasos: 1) describirán “con toda exactitud el alma” haciendo ver si es una e idéntica o si es de muchos aspectos; 2) se describirá a través de qué y sobre qué actúa junto con sus pasiones y las causas de éstas; 3) establecidos los géneros de discursos y de almas y sus pasiones, se adaptarán los primeros a las segundas “enseñando qué alma es la que se deja, necesariamente, persuadir por ciertos discursos y a causa de qué y porqué a otra le pasa todo lo contrario” (271b).

El primer paso no indica cómo comprender “qué es lo que siente y qué es lo que hace” (245b) un todo complejo, como es el caso del alma humana. Las tres descripciones mencionadas no sugieren que quepa la imposibilidad de captar la naturaleza del todo estudiado. No se repara tampoco en que el maestro de retórica es al mismo tiempo un practicante y un receptor del arte de los discursos; la problemática del autoengaño y el autoconocimiento es omitida.

Después de declarar que “aquellos de los que ahora escriben sobre el arte de las palabras... son astutos y disimulan, aunque saben, perfectamente, cosas del alma” (271c), comienza la tercera descripción del método aplicado a la retórica (271c-272b). El primer paso es saber cuántas y de cuántas clases son las formas del alma. Hechas esas divisiones, se estudian las distintas clases de discurso. En tercer lugar, habiendo reflexionado sobre los tipos del alma y de discurso, hay que fijarse en “qué pasa en los casos concretos” hasta ser capaz de decir quién es persuadido por determinada clase de discurso y ser capaz de reconocer cuándo tiene delante a alguien de determinado tipo. Finalmente, hay que saber de la oportunidad de callarse o de decir algo, del hablar breve o de la provocación de lástima y demás. Esta descripción pone énfasis en la persuasión como finalidad del discurso. Hay cierto eco de los tipos de alma de la palinodia ya que se presupone un número finito y determinado de formas que no cambian. Este método no es de fácil aplicación para una gran audiencia. La tercera descripción confirma que hay un elemento empírico inamovible en el arte de la retórica. El método no es bilateral: el técnico muestra su desapego respecto a los individuos a los que se dirige y no hay ninguna referencia al código fático o a la retroalimentación propia de la comunicación humana. Es un proyecto de magnitud considerable, como observa Fedro con el asentimiento rotundo de Sócrates (272b), pero no ofrece una réplica convincente al pseudoarte retórico, cuya presunción de que el criterio que debe regir la elaboración de discursos es lo verosímil se reformula inmediatamente (273d-e).

Sócrates aporta el ejemplo del célebre *corax* y una cuarta definición del método dirigida expresamente a Tisias (273d-274a). En esta descripción se reitera que conoce mejor la semejanza a la verdad quien conoce la verdad y se estipulan los siguientes pasos: 1) enumerar las distintas naturalezas de los oyentes; 2) distinguir las cosas según sus especies y abrazar cada una de ellas bajo una idea única; 3) decir lo que es grato a los dioses. Ha vuelto Sócrates a implicar la necesidad de conocer la verdad sin dar razones para ello, refutada por

el hecho de que hay oradores que no la conocen y, sin embargo, persuaden a la audiencia. Uno quiere conocer la verdad para no engañarse a sí mismo o para corresponder a las expectativas del auditorio pero ello requiere determinada estructuración del sistema de preferencias.

La mención de los dioses recuerda las limitaciones humanas conforme a la palinodia. ¿Se pueden combinar las enseñanzas del himno mítico con las de la psicagogía? Lo intenta Sócrates en la quinta y última descripción del método incluida en la discusión del mito de Theuth y Thamus (277b-c). Los pasos son: 1) definir cada cosa en sí conociendo su verdad; 2) dividirla en sus especies ”hasta lo indivisible” para conocer la naturaleza del alma; 3) descubrir las clases de palabras adecuadas a la naturaleza de cada alma disponiendo el discurso de modo que suministre “al alma compleja discursos complejos y multisonoros, y simples a la simple”. Sin eso no se pueden usar los discursos para persuadir o para enseñar el arte de decir. Es la única ocasión en que el *Fedro* hace referencia a “lo indivisible” aunque la idea de límite de la división puede estar implicada por la descripción del método de división y reunión de 266a. La insistencia en el conocimiento de totalidades hace pensar que lo indivisible es lo que el método no alcanza a dividir más.

Trasladando y combinando los requisitos del arte del pensamiento, que no recibe una formulación exacta, al arte de las palabras, las exigencias y los pasos son:

1. Ubicar al alma en el cosmos como totalidad.
2. Describir con toda exactitud el alma –un todo semoviente que actúa en y es afectado por otros todos- y determinar si es simple o compleja.
3. Esclarecer a través de qué actúa y qué es lo que padece y la causa de afección.
4. Establecer los géneros de discurso, de almas y de pasiones.
5. Estudiar casos concretos de discursos que afectan a determinado tipo de alma.
6. Adaptar los tipos de discurso a cada alma, esa entidad postulada como real, *enseñando* qué alma se deja persuadir por determinados discursos, la causa de ello y el porqué de que a otras almas les ocurra lo contrario. Se incluye el saber de la oportunidad de hablar o callarse, de las ocasiones “del hablar breve o del provocar lástima” (272a), de los momentos en que conviene adoptar determinada forma de discurso.

Un respiro. Toda la ciencia de la psicología, tanto individual como social, únicamente es uno de los requisitos. Como a Fedro, esto no parece "cosa de poca monta" a quien esto escribe.

Ninguna de estas cosas ha de faltar "*en el decir, enseñar o escribir*" (272b). El quinto punto, la capacidad de reconocer el *kairós* para aplicar el acervo precedente de conocimiento entusiasma a Fedro.

El método es retrospectivo, no heurístico. En esa medida es válido para evitar el autoengaño en lo comprendido pretécnicamente. Sin embargo, no permite conocer el todo de su objeto (en particular el alma como un todo) y es indiferente al lugar de ese todo en un todo mayor. Las limitaciones del método son sugeridas por los lapsus y errores de Sócrates al examinar el segundo y el tercer discurso del *Fedro.*

Sócrates se detiene a considerar si no habrá un camino más corto y recuerda a Fedro el atajo de lo verosímil como objetivo de los rétores, sofistas, oradores y logógrafos que dejan "en paz" a la verdad "con muchos y cordiales aspavientos". Recuerda a Fedro que la cuestión ya se abordó al comienzo de la discusión y vuelve a contextualizarlo en los tribunales (272d-273a).

Fedro cae en la cuenta de que tocaron brevemente el tema que, en cambio, merece mucha atención por parte de "los que se jactan de ser técnicos de discursos" (273a). Solicita Sócrates a Fedro, conocedor de Tisias, algún criterio acerca de lo verosímil distinto del parecer de la gente. Fedro no da con otro criterio. Es Sócrates quien pone el ejemplo del célebre *corax* y le dice a Tisias que eso de lo verosímil[37] surge por su semejanza con lo verdadero en la mayoría de la gente. Reitera que las semejanzas las halla mejor que nadie quien conoce la verdad pero no dice por qué es mejor no engañarse a sí mimo.

Añade en la cuarta definición del método un sexto requisito a la retórica, sin insistir ya en lo que la convierte en técnica: decir y hacer todo lo grato a los dioses, lo que nos recuerda el amargor por haberse oído pronunciar el discurso de Sócrates-Fedro. Y da por suficiente lo dicho en lo concerniente al arte y no arte de los discursos. Mantiene, pues, lo dicho previamente sobre la verdad y la persuasión con independencia de si la verdad es el primer objetivo del técnico o un fin intermedio hacia la persuasión.

Sócrates ha alterado el tipo de conocimiento a proporcionar en una "enciclopedia" retórica que tiene en cuenta y, en la medida de lo posible ya que

no es un saber subsumible en una regla, da cuenta del reconocimiento de la habilidad de aplicar ese conocimiento (el requisito número 6).

Aunque Sócrates quiere distinguir *téchne* y *empiria* hay una dimensión experiencial en la primera. Es dudoso que ese aspecto sea enseñable de igual modo que los preliminares. Sócrates ha determinado todo lo que de la retórica es arte pero mantiene la necesidad de ejercicio y de una naturaleza adecuada acompañada de garrulería y meteorología, de atención al cosmos, para apreciar la naturaleza del asunto. El *Fedro* defiende una *téchne* cuyos límites señala. La exigencia de comprender el alma como un todo situado en un todo mayor recuerda la palinodia y su dinámica, con lo que cabe añadir otro requisito para retórica modificada y ampliada: la atención a la dimensión erótica de "todo lo que se dice" (261e).

12. El mito de Theuth y Thamus. El punto de vista del emisor y del receptor

No entraremos aquí en un un análisis detenido del mito de Theuth y Thamus y de la discusión que motiva entre Sócrates y Fedro, que ha dado pie a diversas interpretaciones. Este mito y el diálogo que suscita en el *Fedro* ofrece la perspectiva del usuario y la finalidad de las artes hasta allí exhibidas o examinadas. La *téchne* en cuanto *téchne* no es conocimiento de cómo se deben usar sus productos. Acerca de todo objeto técnico caben tres aproximaciones según la República (601d-602a): usarlo, fabricarlo e imitarlo. El usuario es quien posee *episteme*, el único que conoce el qué y el para qué de su objeto (*Crátilo* 390b-d).

El mito de Theuth y Thamus nos acerca a dos puntos de vista de los usuarios ante la escritura. Uno de ellos plantea lo que Sayre[38] sugiere estimar como un "problema de Sócrates". El maestro de Platón presenta objeciones a la escritura desde un punto de vista próximo a la oralidad primaria; las principales objeciones son el "altivo" silencio (275d) de las letras en ausencia del autor y su rodar por doquier.

Hay otro punto de vista atento a la recepción de la escritura que propicia la consideración de la misma atenida a la retórica modificada del *Fedro*; desde esa perspectiva cabe hablar del "hermano legítimo" del texto altivo e incapaz de defenderse. El texto atenido a la retórica modificada ofrece "palabras portadoras

de simientes de las que surgen otras palabras” (277e) originadas (278a) por el lector.

13. La oración a Pan

En esta obra el *éros* pone todas las potencias del alma al servicio de la belleza, "lo más deslumbrante y lo más amable" (250d). Filosofía es *philía* a la que Platón -aun exigiéndola casta (255e-256b)- no expolia de sensualidad y de cierto calor afectivo, de una especie de clima que hace durar cordial el ambiente en la tensión de la investigación dialogada. Fedro y Sócrates invocan a Zeus, patrón de la amistad (234e), en su conversación. En ella hay camaradería y respeto, al menos con posterioridad a la palinodia. Cada uno de ellos va mejorando su respectivo conocimiento de sí. Ambos cambian, crecen. Sócrates a través de su conocimiento del alma en general y de su alma en particular; Fedro, cuando menos, por el conocimiento de su objeto reconocido de deseo, los discursos bellos.

Como precedente de la oración a Pan que cierra el *Fedro* está la oración a Eros ofrecida al término de la palinodia: Sócrates se refiere a sí mismo como persona individual en su caracterización al inicio de la obra como “el que no se sabe todavía” y en las dos oraciones. En ninguno de estos casos aparece la palabra alma. La oración a Pan pone énfasis en la unidad, armonía del interior y el exterior, belleza e integridad. El autoconocimiento de Sócrates conlleva reconocimiento de ser parte de un todo más amplio.

El *Fedro* acaba con una plegaria que Sócrates dirige a Pan pidiendo un *bello interior* (no un “alma sabia”) y un exterior amado por ese interior (279b-c). Cabe hablar del vínculo entre nuestra memoria interior, nuestro ámbito íntimo, y el exterior o ámbito colectivo y cósmico a través de la *philía*, enlace afectivo del querer ser serenamente, querer hacer con generosidad. La *philía,* introducida en la palinodia, y la simpatía (*sympátheia*), introducida en la oración a Pan, suscitan la premisa de la posibilidad de un marco distinto del de los no amantes de la primera parte, de un territorio distinto de aquel que nos sitúa como fríos espectadores o como ansiosos poseedores de lo que nos circunda.

14. Epílogo

La verdad del hombre comienza en el instante en que hay otro que le permite desenvolverse en relación a esa verdad precisamente. Eso es algo que hace posible la lectura de los textos de Platón, que se adelantó en el mito de Theuth y Thamus a la actual tematización de la lecto-escritura como estudio de la lectura enfocado al desarrollo de la creatividad del lector. En torno a esa cuestión es como entiende y disfruta quien esto escribe los textos que no precisan la asistencia del autor y concuerda con Perelman y Obrechts-Tyteca: "en esta materia, sólo existe una regla: la adaptación del discurso al auditorio, cualquiera que sea"[39].

Hemos abordado la combinación de *éros* y retórica precisando la exigencia platónica de reconocimiento del movimiento propio de los sujetos en relación a la verdad hacia la que *éros* tiende y viendo en la retórica ampliada del *Fedro* el reconocimiento de la dimensión erótica del hablar y el escribir, la dimensión erótica de la comunicación. Esa dimensión es indisociable del dirigirse a otros. Concierne a "todo lo que se dice" (261e). Platón presta atención a esa dimensión en sus escritos una y otra vez: atiende tanto al dirigirse a otro en un diálogo entre por lo menos dos, como a otras prácticas discursivas en la que uno se dirige a muchos (así se transmitía la poesía entonces, así se pronunciaban los discursos epidícticos de los cuales el *Fedro* ofrece dos muestras), como a la escritura en la que uno se dirige a cualquiera.

En el mito de Theuth y Thamus se advierte del riesgo de reiteración mecánica tanto de los discursos orales como de los textos escritos. El *Fedro*, como un todo, invita al examen dialéctico y dialógico de todos los *logoi*, al ejercicio de la crítica del yo y de todo decir ajeno. El *Fedro* es un texto que incorpora varios géneros tradicionales de discurso. Ilustra la necesidad del filósofo de examinar y probar todos los modos de discurso. Platón era consciente de lo que ulteriormente se llamaría la construcción social del sujeto; abordó cómo las ideas y deseos que constituyen el alma están condicionados por los discursos y las prácticas de la sociedad. No creía que el alma estuviera completamente constituida por interacción social ya que cada quien puede descubrir un sujeto pre-social. El descubrimiento de lo "originado" (278a) por uno mismo demanda toda una vida de investigación ya a solas, ya en común, ya ante la página en blanco, ya en la lectura.

NOTAS

[1] Propone el diálogo como *búsqueda en común* donde cada quien se mueve autónomamente, por ejemplo en: *Cármides* 166c-d, *Gorgias* 505e-506a, *Protágoras* 348c-e, *Menón* 80c-d, *Teeteto* 150a-151e, *Sofista* 218b-d, *Polític*o 258b-c y 285c-d, *Filebo* 19a-c.
[2] Ferrari (1990).
[3] Grube (1973, p. 247).
[4] Peters (2000, p. 166). Antes de esta apreciación de Peters, Cerri (1996) inició el estudio de lo que denomina la sociología de la comunicación de Platón.
[5] Montserrat Torrens (1995, p. 77).
[6] Como anticipó G. E. Mueller y desarrolla Griswold (1996).
[7] Se ofrece una breve aproximación a esos paradigmas en Rojo (2001).
[8] La comunicación no verbal interviene en la acción dramática, tanto en el ocultamiento del texto de Lisias bajo el manto de Fedro como en el ocultamiento del rostro por parte de Sócrates cuando pronuncia su primer discurso.
[9] Coincido plenamente en este punto con Griswold (1996, p.161).
[10] Ver nota 4.
[11] Véase Perelman y Olbrechts-Tyteca (1994, pp. 49-55).
[12] Se sigue la traducción del *Fedro* de Emilio Lledó En Platón (1992).
[13] Según Griswold (1986, nota 2, p. 243) la del *Fedro* es la expresión más fuerte de Sócrates de su deseo de autonocimiento en la obra platónica.
[14] El entorno físico es causa directa de la acción conversacional y reaparece en palabras de Sócrates (258e-259d) en la crítica dialogada de la retórica de la segunda parte.
[15] Griswold (1986, pp. 29-32) comenta las transformaciones de la relación mantenida entre Sócrates y Fedro en términos de intercambio de los papeles del amante y el amado antes de la palinodia al estilo de Estesícoro.
[16] Perelman y Olbrechts-Tyteca (1994, p. 97).
[17] Perelman y Olbrechts-Tyteca (1994, p. 100).
[18] Perelman y Olbrechts-Tyteca (1994, p. 105).
[19] Lledó Íñigo (1992, nota 31, p. 328).
[20] La marcha misma de este diálogo es distinta de la estipulada aquí por Sócrates y difiere del procedimiento recomendado por Sócrates en la segunda mitad de la obra. Sí recurrirá a ese procedimiento para acotar el campo de la retórica, en rigor, para ampliarlo.
[21] Coincido con Ferrari (1990, p. 99) en que el *Fedro* representa una “reacción concertada contra el puritanismo”.
[22] También dice que la locura erótica es un don divino (245b-c). Mas Sócrates nunca dice en la apodeixis que la locura erótica sea enviada por los dioses que no ayudan a los hombres en la anámnesis, como advierte Griswold (1996, nota 3, p. 257).
[23] Griswold (1996, pp. 75-76).
[24] *Paideia* suele traducirse ya por ‘educación’, ya por ‘cultura’. En la versión del *Fedro* aquí manejada, *paideusis* se traduce como ‘cultivo del espíritu’.
[25] No sugiero que sea el *Encomio de Helena* el referente polémico de la teoría de las almas de la palinodia. Simplemente, señalo el agudo contraste.
[26] Quien esto escribe disiente de Ferrari (1990, p. 31; opina este autor que la retórica es exhibida en la primera parte en investigada en la segunda sin apreciar la presencia del problema de la retórica en la palinodia.

[27] No hay explicación de cómo se acumulan las elecciones y la conducta de la vida previa para individuar al alma. Tampoco está clara la conexión entre la decisión de seguir a un dios y el adiestramiento del caballo malo. También es ambiguo cómo un alma, eligiendo el segundo, el tercero, o el cuarto ciclo de reencarnaciones puede saber, lejos de la presencia del ejército divino, qué vida escoger. ¿El carácter del alma es dado en todos los ciclos? ¿De ahí la mención a Adrastea (248c)?
[28] Véase Griswold (1996, p. 107).
[29] 275d, 276d, 275a, 278a.
[30] 252e, 253a, 266b, 276d.
[31] Al decir de Foucault (1987, p.218.: "En Platón encontramos ciertamente el tema de que es al alma de los muchachos más que a su cuerpo que debe dirigirse el amor, pero no es ni el primero ni el único en decirlo. Con consecuencias más o menos rigurosas era un tema que corría a través de los debates tradicionales sobre el amor y al que Jenofonte da –prestándosela a Sócrates- una forma radical. Lo propio de Platón no es esa división sino la forma en que establece la inferioridad del amor por el cuerpo. En efecto, no la funda en la dignidad del muchacho amado, sino en aquello que, en el propio amante, determina el ser y la forma de su amor …. Además (y ahí tanto el *Banquete* como el *Fedro* son muy explícitos) no traza una línea divisoria neta, definida e infranqueable entre el mal amor del cuerpo y el buen amor del alma; por mucho que haya ya perdido valor y por mucho que sea inferior la relación con el cuerpo cuando se la compara con ese movimiento hacia lo bello, por peligroso que pueda ser a veces pues puede desviarlo y detenerlo, sin embargo no se le excluye de golpe ni se le condena para siempre."
[32] Ferrari (1990, p. 26). Según Jacques Derrida (1997, p. 99), el mito de las cigarras y el de la escritura siguen a la pregunta por la escritura y no están separados más que por un "rodeo". El primero suspende la pregunta, "señala la pausa y tenemos que esperar a la vuelta que conducirá al segundo". Derrida descuida *Fedro* 258d y los discursos sobre el amor, por ejemplo.
[33] Véase Perelman y Olbrechts-Tyteca (1994, p. 266).
[34] Nietzsche (2000, p. 84) únicamente repara en este aspecto: "La polémica de Platón contra la retórica se dirige en primer lugar contra los fines perniciosos de la retórica popular, luego contra la preparación completamente ruda, insuficiente y no filosófica del orador. Sólo le otorga un cierto valor cuando se basa en una formación filosófica y se aplica a fines justos, es decir, a los fines de la filosofía."
[35] Perelman y Olbrechts-Tyteca (1994, p. 94).
[36] Es el sentido del todo anticipado por Fedro hablando de la tragedia en 268d y comentado por Sócrates a propósito de Pericles y Anaxágoras en 270a.
[37] La retórica que Sócrates modifica y amplía se limitaba a problemas de conjetura (atañen a los hechos pasados en los juicios, atañen a los hechos futuros en la oratoria política) y de calificación (nos preguntamos si un hecho puede calificarse de tal y tal manera). Véase Perelmanm y Olbrechts-Tyteca (1994, p. 92).
[38] Sayre (2002).
[39] Perelman y Obrechts-Tyteca (1994, p. 63).

Referencias

Cerri, Giovanni (1996). *Platone sociologo della comunicazione*. Lecce: ARGO

Derrida, Jacques (1997).La farmacia de Platón. En *La diseminación* (pp. 91-261). Madrid: Fundamentos.

Ferrari, G. R. F. (1990). *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's* Phaedrus. Cambridge: University of Cambridge.

Foucault, Michel (1987). *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Madrid: Alianza editorial.

Griswold, Charles L. (1996). *Self-knowledge in Plato's* Phaedrus. Pennsylvania State University Press.

Grube , G. M. A. (1973). *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.

Lledó Íñigo, Emilio (1992). Notas al *Fedro*. En Platón (1992). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (pp. 308- 413). Madrid: Gredos.

Montserrat Torrens, Josep: (1995). *Platón. De la perplejidad al sistema*. Barcelona: Ariel.

Nietzsche, Friedrich (2000). *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta.

Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (1994). *Tratado de la argumentación: La nueva retórica.* Madrid, Editorial Gredos.

Peters, John Durham (2000). *Speaking into the Air. A History of the Iidea of Communication.* Chicago: The University of Chicago Press.

Platón (1992). *Diálogos III: Fedón, Banquete,* Fedro. Madrid: Gredos.

Rojo, Arcadio (2001). Procesos de diseño de la mente a la pantalla en la WWW. Unisecuencia, multisecuencia y simultaneidad En *La representación del conocimiento en Interne*t (pp.90-99). Barcelona: Elisava Edicions.

Sayre, Kenneth M. (2002). *Plato's* Dialogues in the Light of the Seventh Letter. En Charles Griswold, Charles L. Editor. *Platonic Writings, Platonic Reading* (pp. 93-109), The Pennsylvania State University Press.